Johann Jakob Ruedorffer

NIETZSCHE UND DIE PHILOSOPHIE IM TRAGISCHEN ZEITALTER DER GRIECHEN

Wir kennen Nietzsche als den großen Entlarver des europäischen Nihilismus, den Zertrümmerer der herrschenden Werte und Werttafeln, der verlogenen und hohl gewordenen Fassaden. In seinem ununterbrochenen Kämpfen, Negieren, Aufdecken und Niederreißen ist uns das Wogegen dieses Kampfes greifbarer und einsichtiger als das Wofür. Das Wofür ist in seiner Formulierung noch abhängig von der Front, gegen die er steht. Unsere lebendige Auseinandersetzung mit Nietzsche muß streben, sich von dem abzuwenden, wogegen, und dem zuzuwenden, wofür er gekämpft hat, den Verneiner und Zertrümmerer zurück- und den Jasager und Begründer eines neuen Menschentums hervortreten zu lassen, und hinter und in dem großen Immoralisten den Verkünder einer neuen Moral zu sehen. Aber es ist nicht leicht, bei Nietzsche in eindeutiger Weise sein Ja aus der Umstrickung durch sein Nein zu lösen. Viele, die nur sein Nein hören, weigern sich, sein Ja, weil noch abhängig von diesem Nein, ernst oder so ernst zu nehmen, wie es genommen werden muß, wollen in seinem Preis der Stärke nur die Zartheit seines Wesens, in seinem Preis der Gesundheit nur die Krankheit entdecken, und in seiner Verurteilung aller Dekadenz nur die Beichte eines Dekadenten lesen, ja ihn schließlich selbst unter die großen Nihilisten rechnen, in denen die Romantik sich selbst zu Grabe getragen habe. Er selbst unterstützt diese Interpretation durch die übersteigerte Stimme, in der da ein Einsamer, den niemand hörte, sein Leid als Jubel verkündet.

Da ist indes ein Vorbild dessen, was ihm Philosophie ist und sein soll, und dieses Vorbild begleitet sein Ringen vom Anfang bis zum Ende seines wachen Lebens. Dieses Vorbild — die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen — ist in sich durchaus unabhängig; die in ihr ausgesprochene Lebenshaltung — im Grunde einig mit der griechischen

Dichtung von Homer bis Sophokles — ist nicht geboren aus der Sehnsucht und dem Nichthaben, hier jedenfalls spricht Besitz, nicht Mangel, Stärke, nicht Schwäche. Dieses Vorbild ist eigenständiges Bild. Wenn uns daher Nietzsche heute und in Zukunft, unabhängig von seinem zeitgebundenen Kampfe, wieder lebendig werden soll, wenn wir ihn befragen, was denn diese tragisch-heroische Haltung, von der er spricht, eigentlich sei, so können wir diese Fragen nur in Fortsetzung des Zwiegespräches beantworten, das Nietzsche mit der Antike geführt hat: Die Antike wird uns das, wofür Nietzsche gekämpft, das, um dessentwillen er eine leer gewordene Welt eingerissen hat, in ihm selbst zu finden und in reiner Form auszusprechen lehren.

Als Friedrich Nietzsche, noch junger Professor der klassischen Philologie in Basel, in seinem 26. Jahre seine „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" schrieb, waren ihm diese Vorsokratiker von Thales bis Anaxagoras die ideale Philosophengesellschaft, „Philosophenköpfe aus Stein gehauen"; an ihnen formte er sein Bild dessen, was der Philosoph ist und sein soll. Die Griechen, das Volk, „das nicht Heilige sondern Weise als Vorbilder vor sich hingestellt hat", hätten, als die wahrhaft gesunden, die Philosophie gerechtfertigt; sie haben zur rechten Zeit angefangen und gelehrt, wann man anfangen müsse, nämlich nicht aus der Trübsal, nicht aus Verdrießlichkeit heraus, sondern im Glück einer reifen und siegreichen Mannbarkeit: „sie haben in kühner Freiheit das Schlachtlied der Wahrheit, das Lied des philosophischen Heroismus angestimmt". Aber dieses Philosophieren aus Fülle und Manneskraft, aus einem jugendlichen Entdeckertum heraus wurde ihm nicht etwa deshalb Vorbild, weil diese Philosophengestalten in ihrer monumentalen Einheit von Leben und Lehre nun etwa gegen Trübsal und Verdrießlichkeit die Fröhlichen des Lebens gewesen wären, Optimisten, das Leid und den Schmerz des endlichen Menschentums mit irgendeiner besseren oder schlechteren Begründung sei es übersehend oder für gering achtend — sondern gerade aus dem entgegengesetzten Grunde; sie waren ihm die großen Pessimisten, nicht ausweichend und sich betrügend, nicht in irgendeinen Trost flüchtend, Pessimisten aus Stärke, Männlichkeit: die tragischen Philosophen. Als solche fühlte er sie jenem innersten Lebensgrunde des Griechentums verhaftet, aus dem die Tragödie geboren wurde, und den er von Beginn bis zum Ende seines Denkens mit dem Namen Dionysos benannte.

Als solche waren sie ihm die eigentliche Blüte der griechischen Philosophie, eine kurzlebige Blüte freilich, und von Anbeginn an wie alles Große gefährdet, so daß, wie er sagt, ein einzig mächtiger Querkopf, Sokrates, genügte, sie zu zerstören.

Die Jugendeinsichten Nietzsches in das Griechentum tragen noch eine von Schopenhauer zugeschnittene Gewandung: aus der Einsicht in das Leid auf dem Grunde alles Seins folgt ein Nein zu Welt und Leben. Aber die Gewandung sitzt nicht allzu gut auf den kräftigeren und gelenkeren Gliedern dieses Denkens. Schon in den Jugendschriften zeigt sich unter dieser Hülle ein anderes Pathos. Aber erst nachdem Nietzsche das Schopenhauersche Gewand abgestreift hat, tritt der Sinn des Vorbildes, das er sich an der vorsokratischen Philosophie geformt hat, in die Freiheit der reinen Erscheinung — nun wandelt sich das Vorzeichen: Aus Pessimismus folgt nicht mehr Verneinung, sondern Bejahung von Welt und Dasein, nun erscheint jenes prometheische „Trotzdem", das Ja sagt auch zu allem Leid und allem Schrecklichen und Fragwürdigen. Und nun erst erhält für den späteren Nietzsche die Rede des Jünglings vom Tragischen und Heroischen Boden und Halt und ihren eigenen tieferen Sinn.

Dieses durchaus eigenständige Bild der griechischen Lebenshaltung vor Sokrates bewahrt den an seiner Zeit und dem Ich leidenden Nietzsche kraft eben dieser Eigenständigkeit vor dem Nichts der Sinnlosigkeit und seinem Abgrunde, und damit vor jenem Wege, den da in einer zerbrochenen und zerbrechenden, leer gewordenen Welt der andere große Erbe der Romantik, der andere große Einsame, Kierkegaard, ging. Da wo Kierkegaard verzweifelte, steht Nietzsche aufrecht am Rande des Abgrundes, kündet sein Ja und sein Trotzdem, und das Nocheinmal seiner ewigen Wiederkunft des Gleichen; — und der Wahnsinn, der seine Stimme bricht, erstickt ein Ja und nicht ein Nein zu allem Leben.

Am Schlusse seines wachen Lebens, in dem Ecce homo seiner Selbstdarstellung nennt er die Luft seiner Schriften eine Luft der Höhe, eine starke Luft, und schreibt: „Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer, aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen, wie frei man atmet. Philosophie, wie ich sie bisher verstand und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge, das Aufsuchen alles Fragwürdigen im Dasein." In solcher Haltung knüpft er das Ende seines Ringens an seinen Anfang.

Da sagt er am Ende seines Werkes über sein Verhältnis zu diesem Vorbild: „Es ist nicht zu verwundern, daß ein paar Jahrtausende nötig sind, um die Anknüpfung wiederzufinden. Es liegt wenig an ein paar Jahrtausenden."

Aber was ist es denn, was dieses Vorbild ihm lehrt? Was an diesen Vorsokratikern heißt ihm das Hohe Lied des philosophischen Heroismus? Warum sind ihm diese Philosophen die tragischen, was meint das Tragisch-Heroische, das da als einheitlicher Grund des griechischen Daseins vor Sokrates so verschiedene Lehr- und Lebensarten gemeinsam tragen soll?

Es reicht nicht aus, auf jene Einheit von Leben und Lehre zu verweisen, die Nietzsche an den Vorsokratikern rühmt, und an den Philosophie-Professoren seiner Zeit vermißt — noch auf die große Gebärde des Kündens oder irgend etwas dergleichen. Es reicht auch nicht aus, zu sagen, alle diese Philosophen hätten im Gegensatz zu neunzehntel aller späteren Philosophien nicht Trost gesucht, sondern Erkenntnis, Wahrheit, die das Sein offenbart, wie es ist, nicht wie es nach irgendwelchen Wünschen eines ermüdeten Lebens sein soll, auf daß wir dieses Leben leichter ertragen können — man muß schon hinzufügen, was sie da in ihrer Entdeckerfreude entdecken wollten und entdeckt haben, wenn anders dieses Tragisch-Heroische, das wir da suchen, nicht nur der Name eines Namens bleiben soll.

Die Griechen nannten, was sie suchten, Physis. Wir übersetzen mit Natur. Aber das ist noch lange nicht die Natur der Naturwissenschaft. Physis ist hier die Artung alles Seienden, das da ist, unser Sein umschließend, und zwar auch dessen, was wir heute Geist oder Seele nennen, wie das Sein aller lebendigen Dinge, und alles ist im Innersten lebendig.

Diese Physis birgt, wie Anaximander sagt, in sich alle Gegensätze als ein Eines — da müssen die Dinge vergehen dorthin, woher sie entstanden sind, muß das Dunkle hell werden und das Helle dunkel, nach der Ordnung der Notwendigkeit, die da das Schicksal mit ehernen Banden unentrinnbar gefesselt hat. Dieses Seinsgesetz bindet jede Ordnung und alle möglichen Welten.

Diese Physis nun ist zutiefst verborgen. „Sie liebt es, sich zu verbergen", sagt Heraklit. Sie ist zusammen Tag und Nacht, Sommer und Winter, Hunger und Sättigung, das Warme und das Kalte, das Süße und das Bittere, die Liebe und der Streit — und zwar als Mächte des

Daseins selbst in uns und außer uns, über dem Sein der Seele ebenso waltend wie über Pflanze und Tier — und diese Mächte als Einheit und Gesamtheit ineinander gefügt, so daß sie zusammen da sind, je das eine in und mit dem anderen. Da ist das Leben nicht ohne den Tod, das Werden nicht ohne das Vergehen, das Helle nicht ohne das Dunkle. Sie sind zusammen eines und dasselbe, wenn es auch die Menschen trennen und das Getrennte dann mit Namen benennen; und diese ihre Einheit, also das Ganze des Seins in jedem einzelnen schauen, heißt Wahrheit.

Dieses in sich geschlossene Gesamt der Lebensmächte, das Seinsgesetz alles Seienden ist nun für diese griechischen Denker keine Harmonie, keine Rechnung, die glatt aufgeht, kein in sich ruhender Wohlklang, vor dem der Tod nicht Tod, das Dunkle nicht dunkel, das Bittere nicht bitter wäre. Diese Harmonie ist in sich gegenstrebig wie ein gespannter Bogen, und wenn Heraklit sagt: Die unsichtbare Harmonie ist stärker als die sichtbare, so heißt hier Harmonie nichts anderes als Gefügtheit und schließt die Disharmonie ein: in dieser Gefügtheit ist die Nachtseite unsres durchaus fragwürdigen Daseins und sein Lichtes ineinander verkettet. Da ist kein Ausweichen, da wird die Erkenntnis Tapferkeit. Das Dasein sieht sich mit einer nie wieder erreichten inneren Wahrhaftigkeit vor sich selbst in sein eigenes unerbittliches Antlitz.

Da stehen wir nun an der Schwelle des Tragisch-Heroischen dieser Philosophie, des Tragisch-Heroischen, das mit keiner Romantik, mit keinem schwärmerischen Spiele mit dem Unklaren irgend etwas zu tun hat. Für das Griechentum der klassischen Zeit ist das Heroische nicht das in Nebel und Blindheit, sondern in hellem Wissen um das Tragische des Lebens geschehende Tun. Nun können wir ahnen, was die Haltung dieser Philosophen mit dem Lebensgefühl verbindet, aus dem gleichzeitig das Wunder der klassischen Tragödie herauswuchs.

In dieser Tragödie ist das Tragische nicht eine absonderliche Verkettung von Ereignissen, die infolge menschlicher Schuld und Unzulänglichkeit da und dort gleichsam als Ausnahme einer Regel eintreten mag, sondern im Grunde des Daseins selbst verankert. Der Daseinsgrund selbst, die Physis, die Artung des Seienden als Seienden ist tragisch. Daher ist die Schuld schuldlos, Überhebung und Verblendung sind Lebensmächte selbst, und Schicksal meint nicht ein dem Einzelnen zugefallenes unglückliches Los, sondern die unausweichliche Gefügtheit

dieser Lebensmächte, erscheinend in dem Los der Einzelnen und geführt von den Göttern, die ja wiederum nichts anderes sind als diese Mächte, objektiviert in reinen Gestalten.

Die Mächte des Daseins, die zusammen als Ganzes ein Eines ausmachen, keines ohne das andere auch nur zu denken, ineinander verschränkt, sind in solcher Verschränkung gegeneinander gespannt: sie stimmen überein, wie es heißt, als nicht übereinstimmende. In unserem Sein werdend und vergehend, je zwischen Leben und Tod, Glanz und Nichtigkeit, Wahrheit und Schein, sind wir in solcher Verschränkung und Spannung je das Ganze dieser Mächte.

Was ist nun für ein solches Lebensgefühl das Wissen als philosophisches?

Nicht das Wissen von diesem und jenem und allem: auf die Vielwisserei fällt bei Heraklit wie bei Parmenides nur ein Blick der Verachtung. Man kann da sehr vieles wissen und doch das Einzige, Wesentliche nicht. Das Viele, das sind die Dinge, ausgestreut über Raum und Zeit, in West und Ost, Vergangenheit und Zukunft, die da sind und nicht sind, Werden und Vergehen und mit wechselndem Namen benannt werden: das Eine aber, dessen Wissen allein Wissen ist, das ist jene in sich selbst gegliederte Einheit der Daseinsmächte, in der das Eine zugleich sein anderes ist, die Nacht zugleich der Tag. Das Eine gegenwärtig und mitgegeben im Andern. Das Wissen ist das Wissen um diese Ganzheit und Einheit. Dieses Ganze bewegt sich nicht, es verharrt als gefügtes Gesetz in sich selbst, in Fesseln geschmiedet, ungeworden und nie endend. Da ist also kein goldenes Zeitalter an irgendeinem Anfang, keine Erlösung an irgendeinem Ende, das Schicksal und die Notwendigkeit sind dieselben in jeder Zeit und für jede mögliche Welt.

Da gibt es, bei Parmenides, so etwas wie Stufen der Erkenntnis. Während auf der obersten Stufe der um die Wahrheit Wissende in allem Seienden das Ganze des Seins schaut, also Tag und Nacht ineinandersieht, mitanwesend das Abwesende, sieht auf der untersten Stufe der Erkenntnis der Tote nur mehr das Dunkle, fühlt das Kalte, hört das Schweigen — während zwischen beiden die Menge der Sterblichen, die schwankende, hin und hergeworfen, an dem Anblick hängt, der sich gerade bietet, bald nur das Lichte schaut und bald nur das Dunkle, verfangen im Scheine.

Aber dieses Wissen, die Freiheit und der Adel des tragischen Menschen, furchtlos und hoffnungslos zugleich, ist nicht Weltabkehr und blasse Betrachtung — es ist das Wissen des Achill wie des Homer —: es trägt das Tun des Tuns wie das Leiden des Leidens. Erst in ihm lebt das Leben sich selbst, um sein Ganzes wissend, aufleuchtend und zusammenbrechend.

Nietzsche hat diese Lehre nicht in der ihr eigenen Form aussprechen und durchschauen können, nicht als Lehre von der Einheit der Gegensätze der Daseinsmächte, gefügt als Fugen in einem Gefüge. Wollen wir die innere Verwandtschaft Nietzsches in dieser Lehre greifen, so müssen wir uns an den Kosmos halten, an das Bild des Weltgeschehens, in dem Nietzsche und in dem diese Vorsokratiker ihr Lebensgefühl vor sich hingestellt haben: als Gestaltung, Umgestaltung, des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung.

Da ist bei den Vorsokratikern ein Kosmos von Wandlungen, weder von einem Menschen geschaffen noch von einem Gott, bei Heraklit ewig lebendiges Feuer, erlöschend und erglimmend nach Maßen, da wandelt sich ewig Erde in Wasser und Wasser in Luft und Luft in Feuer und Feuer wieder in Erde: da durchdringen bei Parmenides und Empedokles alle Mächte des Daseins einander, liebend und streitend: das Wachstum und der Schwund, das Schlafen und Wachen, Ruhe und Bewegung, die Pracht und der Schmutz — da packt Süßes nach Süßem, Bitteres stürmt auf Bitteres los, und Heißes reitet auf Heißem. Dieser Kosmos ist wildbewegtes, leidenschaftliches Geschehen.

Im Schlußaphorismus des „Willen zur Macht" entwirft Nietzsche, seine Lehre zusammenfassend, das Bild des Weltgeschehens, für das die Formel „Wille zur Macht" als Name steht. Wenn wir diesen Namen nicht als bloßes Wort nachreden wollen, sondern die Verpflichtung fühlen, zu fragen, was denn das ist, wofür ihm dieser Name ein Name ist, so werden wir wieder auf die Griechen zurückgeworfen und auf die geheimnisvolle Rede von der inneren Einheit dessen, was er das Dionysische, und dessen, was er das Apollinische nennt.

Da heißt es: „Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende. Eine eherne Größe, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, von nichts umschlossen als von seiner Grenze, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins

und Vieles, hier sich häufend, und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste sich selber Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück zur Lust des Einklangs, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß. Diese meine dionysische Welt — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Diese Welt ist der Wille zur Macht und nichts außerdem."

Dieses Weltbild des unentrinnbaren Wandels, der da ohne Anfang und Ende in der Zeit die Freude und das Leid, das Aufglänzen und Zusammensinken aneinander kettet, ist mit dem innersten Pathos der vorsokratischen Philosophie verbunden.

Freilich zeigt sich auch hier noch, in der Verteilung der Akzente Nietzsches Abhängigkeit von der Gegenwelt, die er bekämpft. Seine Rede von Leben und Kraft ist zunächst gerichtet gegen eine Welt des ermüdenden Lebens und der beruhigten Mittelmäßigkeit. Und doch würden wir sein Bild des machtvollen Menschen und den ganzen Sinn des Willens zur Macht von Grund aus fälschen, wenn wir nicht das Dionysische und die im Werden und Vergehen überschäumende Kraft gebändigt denken würden durch jene Gegenmacht, die Nietzsche als apollinisch dem Dionysischen entgegenstellt und mit ihm in lebendiger Spannung eint: die Gestalt dem Werden, das Maß dem Überschwang. — Nietzsche wußte, daß die Griechen die Tugenden des Maßes, Besonnenheit und Zucht so hoch stellen, weil sie diese Tugenden nötig hatten — er wußte, daß da in ihrem Wesen ein Unbändiges lag, das es zu bändigen galt: diese Tugenden sind Tugenden der Bändigung eines überreichen, überströmenden Menschentums, und als solche haben sie freilich einen andern Klang, als wenn sie ein klassizistischer Humanismus in einer ganz anderen, keineswegs von überquellender Lebenskraft erfüllten bürgerlich-mittelmäßigen Welt unter Berufung auf die Griechen lehrt und preist: sie, die Tugenden der Bändigung, da wo nichts zu bändigen ist, von dürren Herzen für dürre Herzen gepredigt.

Der Klassizismus in alter und neuer Form verfehlt die Antike, weil er die heitere Ruhe, die innere Harmonie, das besonnene Maß, ohne die leidenschaftlichen Gewalten, ohne jenen Rausch von Leben

und Tod für sich setzt, welche Nietzsche mit dem Namen des Dionysos benennt.

Aber nicht minder würde derjenige sowohl Nietzsche als mit ihm die Antike verfehlen, der da etwa das Dionysische als bloße Vitalität gestaltlos und chaotisch wuchernd isolieren und isoliert verehren wollte. Höchstes Symbol Nietzsches für die Antike bleibt die Einheit, freilich die in sich gespannte Einheit des Apollon und Dionysos, der beiden in dem Tempel von Delphi geeinten Gottheiten. Wer diesem Geheimnis nahen will, muß freilich imstande sein, die beiden Götter nicht nur in dem dionysischen Kunstwerk, der attischen Tragödie, sondern auch in dem apollinischen, dem dorischen Tempel, geeint zu schauen, und mit sehendem Auge zu begreifen, daß in dieser angeblich heiteren Ruhe und vollendeten Harmonie noch die überquellende Kraft da ist als lebendige, aber gebändigte — noch die ungeheure innere Spannung, nicht aufgelöst aber bezwungen und ausgehalten, und auch das Leid, das tiefste, nicht hinweggelächelt, sondern Gestalt geworden und bejaht — und wer das zu sehen vermag, wird im Aufsuchen dessen, was Nietzsche und die Antike unter dem Tragisch-Heroischen eigentlich verstanden haben, auch nebenbei entdecken, was das wahrhaft klassische Kunstwerk für alle Zeiten von dem klassizistischen trennt.

VOM SCHICKSAL DES DEUTSCHEN GEISTES

ERSTE FOLGE

DIE BEGEGNUNG MIT DER ANTIKE

REDEN UM MITTERNACHT

HERAUSGEGEBEN VON

WOLFGANG FROMMEL

VERLAG DIE RUNDE / BERLIN

MCMXXXIV